

## Историко-культурологические идеи С.Л. Франка

В основе представлений Франка о культуре лежит первичное отношение Я–Ты. С одной стороны, это отделяет культуру от мира отдельных вещей, где существуют субъектно-объектные связи, а с другой стороны, перемещает позицию исследователя внутрь культурного пространства. Наиболее чистым выражением культуры является искусство, выступающее как модель чистого бытия, не разделенного на отдельные предметы и постигаемого интуитивно. Культура для Франка – это не объект, подлежащий созерцанию, а сам тип отношений человека и реальности.

*Ключевые слова:* культурное пространство, культурные исследования, философия культуры, интеллектуальная история, С.Л. Франк.

Философия культуры С.Л. Франка неоднократно становилась предметом специального изучения<sup>1</sup>. Однако акцент при этом, как правило, ставился не на культурологических аспектах в их специфическом значении, а на широкой области философского знания, включающего в себя проблемы морали, религии, права и т. д. – всего того, что сам Франк называл «“философией культуры” в широком смысле слова»<sup>2</sup>. Между тем идеи Франка имеют не только общеполитический, но и вполне конкретный смысл, проясняющий ряд важных моментов функционирования и исследования культуры, причем не только в теоретическом, но и историко-типологическом смысле.

В 1905 г. Франк вместе с П.Б. Струве задумал цикл статей по философии культуры. Непосредственным импульсом для его создания стал нарастающий в современном обществе религиозный скепсис. «Порвав внутренне с наивной верой, – писали авторы, –

на чем же утвердит свое духовно-общественное бытие современный человек? Доступно ли ему при еретическом направлении его ума целостное мирозерцание? и как можно иметь целостное мирозерцание, сохраняя духовную свободу, не попадая в плен к идолам и фетишам? Ответ на этот вопрос дает понятие культуры<sup>3</sup>.

Под культурой Франк и Струве понимают «совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие»<sup>4</sup>. Это, конечно, не является определением в строгом смысле, так как само понятие «абсолютные ценности» нуждается в своей очереди в определении, и авторы прекрасно понимают, что «бесполезно гоняться за точным определением культуры». Важно отметить, что ключевым в их понимании культуры является понятие «Абсолюта», презентующего себя «в ряде вечных идеалов – истины, добра, красоты, святости». Признавая за культурой абсолютный характер, Франк и Струве ставят ее в один ряд с религией и в этом отношении противопоставляют культуру духовную как подлинную культуру и культуру материальную как вспомогательную. В отличие от материальной культуры, имеющей утилитарный характер, духовная культура самодостаточна, она «в себе самой носит свою ценность»<sup>5</sup>.

При всей тривиальности противопоставления духовной и материальной культур у Франка оно имеет глубокий гносеологический и методологический смысл. Духовная культура понимается буквально, как то, что имеет отношение к Святому Духу. «Это – непреходящий и непрерывно растущий осадок того, что было и есть вечно ценного в чувствах, помышлениях и действиях людей, истинное сошествие на землю *духа святого* (курсив мой. – В. П.) в трудах и завоеваниях человечества»<sup>6</sup>. В отличие от материальной культуры духовная культура не нужна человеку в его практической жизни: «Для того чтобы “заказать платье у Шармера” не нужно никакой культуры»<sup>7</sup>. Поэтому «железные дороги, телеграфы и телефоны, вообще вся техника, будучи порождением научной культуры и содействуя развитию культуры, сама по себе не есть культура»<sup>8</sup>.

Возникает вопрос, почему Франк, вопреки общераспространенному представлению о материальной культуре как одной из ее разновидностей и даже укорененности в языке самого выражения «материальная культура», не считает ее культурой? Значительно позже, пережив глубокое разочарование в оптимистической идее прогресса, Франк напишет: «Мы поняли, что нельзя говорить о какой-то единой культуре и преклоняться перед нею, разумея под ней одинаково и творчество Данте и Шекспира, и количество потребляемого мыла или распространенность крахмальных ворот-

ничков, подвиги человеколюбия и усовершенствование орудий человекоубийства, силу творческой мысли и удобное устройство ватерклозетов, внутреннюю духовную мощь человечества и мощь его динамо-машин и радиостанций»<sup>9</sup>.

Это оценочная характеристика сама по себе не дает ответа на интересующий нас вопрос, но она явно подразумевает проблему выбора, причем не просто между двумя типами культур, а более глубокого, имеющего непосредственное отношение к проблемам онтологии. В 1908 г. в рецензии на книгу В. Штерна «Личность и вещь»<sup>10</sup> Франк вслед за рецензируемым автором заменил дуализм духа и материи контрадикторным противопоставлением личности и вещи. Под личностью Штерн понимает «такое сущее, которое, несмотря на множественность своих частей, образует реальное, своеобразное и самоценное единство и, в качестве такового, несмотря на множественность своих частичных функций, осуществляет единую целестремительную самодеятельность. Вещь есть контрадикторная противоположность личности. Она есть такое сущее, которое, состоя из многих частей, не обладает реальным своеобразным и самоценным единством и, выполняя многие частичные функции, не осуществляет никакой единой целестремительной деятельности»<sup>11</sup>. Если признать вещь первичной реальностью, то тогда невозможно объяснить ни откуда берется личность (неживое не может породить живое), ни откуда берется сама вещь, которая не обладает самоценным значением. Материальная культура оказывается миром отдельных вещей, созданных человеком для собственных практических нужд. Если оставаться на этом уровне осмысления культуры, то искусство оказывается явным избытком, и сам факт его существования следует признать необъяснимым парадоксом. И напротив, признание личности первичной реальностью объясняет не только происхождение вещей, но необходимость духовной культуры, которая становится единственно возможным условием существования личности. В отличие от финитивного и дефинитивного мира вещей, личность обладает духовным началом, уходящим в бесконечность. Великие творцы искусства не являются создателями в том смысле слова, в котором являются люди, производящие вещи. Гениальные поэты и ученые лишь улавливают и выражают духовную реальность и выступают не столько в роли творцов, сколько медиумов. Средневековые представления о книжнике как личности, вдохновляемой Святым духом, для Франка не являются метафорой. Неслучайно Пушкин для него – «чистое “эхо” мирового бытия, внешнего и внутреннего»<sup>12</sup>.

Все три признака личности, выделяемые Франком – индивидуальность, телеология и аксиология – полностью применимы к духовной культуре и неуместны применительно к вещам. Именно поэтому для Франка духовная и материальная культуры не две разновидности единой сущности, а онтологически разные явления. Они образуют две различные реальности. Одна из них первична и характеризуется недискретностью и бесконечностью. К текстам культуры эта реальность относится как содержащее к содержимому. Вторичная реальность дискретна и конечна. Только в ней существует противопоставление субъекта и объекта. Перед глазами наблюдателя она предстает как множество отдельных предметов и явлений, между которыми существуют логические причинно-следственные связи. Но сам этот логически упорядоченный мир есть результат интеллектуальных усилий наблюдателя и является всего лишь неадекватным переводом с непостижимого языка той реальности, которая самооткрывается перед человеком и дается ему в непосредственных ощущениях. Ее существование настолько очевидно, что не вызывает никаких сомнений и вопросов. По Франку, это и есть само бытие, не поддающееся уяснению обычной логикой и постигаемое только *металогически*. Если вторичная реальность является дуалистической, т. е. познается путем противопоставлений и отождествлений, то первичная определяется Франком как монодуалистическая.

Первичная металогическая реальность полнее всего постигается ребенком или дикарем, видящим мир таинственным и чудесным, в котором все предметы выражаются именами собственными<sup>13</sup>: «Как известно, для мировосприятия ребенка и первобытного человека характерно, что они сознают себя всегда и повсеместно окруженными потенциями “ты-образного” характера, что для них весь мир исполнен “духов”, одушевленных сил, к которым они стоят в отношении “я – ты”»<sup>14</sup>.

Эту детскую способность проникать в подлинную реальность сохраняют впоследствии лишь великие ученые и поэты. То, что ребенку дается как дар откровения, взрослому человеку дается только вместе с гениальностью творца. Здесь уместно было бы перебросить мостик к Пастернаку, считавшему, что подлинный поэт – это не тот, кто пишет стихи, а тот, кто, обладая редкой способностью непосредственного мирозерцания, впитывает в себя, подобно губке, окружающую действительность. Характерно, что эта особенность Пастернака у Ахматовой вызывала ассоциацию с детством: «Он наделен каким-то вечным детством».

Парадоксальным образом Франк утверждает, что чем ближе к нам располагается действительность, тем непостижимее она для нас

оказывается. Поэтому не стоит удивляться, что менее всего человек постигает мир, находящийся внутри него. Речь идет не о сознании как таковом и не о душевных состояниях, которые легко объективируются и занимают место среди отдельных явлений внешнего мира, а о том, что Франк называет *непосредственным самобытием, или бытием-для-себя*. Самобытие – это не самосознание, так как, помимо сознательного, в нас есть еще и бессознательное и подсознательное. Оно не исчерпывается и познавательной способностью вообще. Самобытие – это чистое бытие, которое не может быть определено никаким набором признаков, так как является по своей сути не *содержанием (или содержимым)*, а *содержащим*<sup>15</sup>.

Здесь Франк по сути дела сближается с Ницше, противопоставлявшим «Я» и «Само». «Я» – это отдельно взятая личность с ее способностью чувствовать и мыслить, а «Само» – это то, что вмещает в себе различные способности «Я», но вмещает не пассивно, как сосуд содержимое, а управляет и играет ими: «Орудием и игрушкой являются чувство и ум: за ними лежит еще *Само*. Само ищет также глазами чувств, оно прислушивается также ушами духа. Само всегда прислушивается и ищет: оно сравнивает, подчиняет, завоевывает, разрушает. Оно господствует и является даже господином над Я»<sup>16</sup>. Это ницшеанское «Само» у Франка утрачивает свой акцентированный сверхличностный характер и становится самобытием, т. е. бытием, проникающим внутрь человека. Иными словами, *самобытие* у Франка – это и есть *само бытие*<sup>17</sup>, внутри которого зарождается самосознание, но которое при этом в силу своей рационалистичности неадекватно самобытию. Для выражения иррационального характера самобытия Франк использует два стихотворения Тютчева. Одно из них – «Тени сизые смешались» – описывает «сумеречно-сонное состояние душевной жизни», когда человек, находясь в состоянии между сном и бодрствованием, не в силах противостоять проникающему в него внешнему бытию: «Все во мне, и я во всем!..» Другое стихотворение – «О чем ты воешь, ветр ночной» – изображает бурно-хаотическое состояние внутреннего мира, сливающегося с воем ночного ветра. Это прямо противоположное состояние повышенного эмоционального накала. Когда «мы в состоянии “экстаза” как бы “выходим из себя” и теряем из виду ограничивающую наше “я” предметную действительность, то наше “я”, наше “самобытие” как бы тонет и исчезает в бурном потоке всеобъемлющего хаоса»<sup>18</sup>. При всей противоположности состояний, описанных в этих стихотворениях, общим, по мнению Франка, оказывается то, что в обоих случаях стираются различия между внешним предметным миром и внутренним состоянием человека,

«то и другое сливается в неразличимое хаотически-безбрежное единство бесформенного бытия вообще»<sup>19</sup>. Следует отметить, что в этих стихотворениях Тютчева речь идет не о культуре, а о природе и подчеркивается природное хаотическое начало, живущее внутри человека. Но если расширить круг тютчевских стихотворений и добавить к ним, например, «Рим ночью», «Как сладко дремлет сад темно-зеленый», «Арфа скальда», «Бессонница» и др., то можно заметить, что мир культуры у Тютчева также растворен в мире природы, как и отдельная личность. В этой связи мысли Франка о принадлежности культуры к миру первичной реальности и ее персоналистическом характере получают дополнительный смысл.

Поскольку основными свойствами самобытия, по Франку, являются динамичность, потенциальность, неустойчивость и незаконченность, то любая внутренняя деятельность обречена на бесплодность и невозможность достижения цели. Поэтому самобытие постоянно стремится выйти за собственные границы или, говоря словами Франка, *трансцендировать*. Без этой возможности не только внешний мир представлялся бы человеку чужим и враждебным, но и внутри самого себя он не мог бы обрести необходимое психологическое равновесие. В лучшем случае его жизнь свелась бы исключительно к материальному потреблению. Можно было бы привести много примеров и из литературы и из жизни, когда люди, даже достигнув социального и экономического благополучия, чувствуют себя неуютно и одиноко<sup>20</sup>.

*Реальное трансцендирование*, дающее человеку надежную опору за пределами непосредственного самобытия, предполагает встречу с родственной по сути реальностью, точнее, с иным самобытием. Франк видит два направления подобного трансцендирования. Первое ведет вовне, к другому, предстоящему личности как «ты», второе ведет вглубь, в чистую реальность бытия духа, воспринимаемую личностью как откровение. Здесь также происходит встреча «Я» с «Ты», но это «Ты» не другой личности, одной из многих, а *перво-Ты* – «исконный первородный образец или «идея» (в Платоновом смысле) всякого частного «ты», – образец, без которого было бы невозможно никакое конкретное «ты»»<sup>21</sup>. Первый путь – это путь культуры, второй – религии.

Здесь мы подошли к ключевому моменту понимания культуры у Франка. Культурное пространство грамматически выражается отношением «Я – Ты»<sup>22</sup>. Сам интерес к этой проблематике возник как стремление снять традиционное для философии XIX в. противопоставление между индивидуализмом и универсализмом. При всем внешнем различии (первое исходило из превалярования «Я»

над всем остальным, а второе, наоборот, требовало постоянного отречения от «Я» во имя других), и то и другое воспринимали «Я» как изолированный субъект, вступающий в произвольные отношения с другими аналогичными субъектами. Первые попытки преодоления этой дихотомии в России были связаны с восприятием идей Ницше, в которых Франк вопреки массовому ницшеанству увидел «нравственный императив самопожертвования»<sup>23</sup>. Русский ницшеанец И. Давыдов писал, что «универсализм и индивидуализм находят себе гармоническое примирение в морали долга: ибо категорический императив есть автономно установленный моральный закон, он апеллирует к личности и призывает ее на путь *самодетельности* и *самоутверждения*»<sup>24</sup>. При этом Давыдов исходит из идеи самодовлеющей личности. Однако уже у Ницше «Я» не автономно. «Я» обычного человека зависит от «Ты», «Я» сверхчеловека зависит от «Дальнего», которое для него также является «Ты»: «Ты старше, чем Я; Ты признано священным, но еще не Я: оттого жмется человек к ближнему». По этому же принципу строятся отношения к «Дальному»: «Этот призрак, витающий перед тобою, брат мой, прекраснее тебя; почему ты не отдаешь ему свою плоть и свои кости?»<sup>25</sup>. Происходит двойное удвоение: на отношения эмпирических «Я – Ты» накладываются отношения идеальных «Я – Ты». Кроме того появляется новые отношения «Я-идеальное» – «Я-реальное». Причем первое выступает в роли «Я», второе в роли «Ты». Резюмируя эти ницшеанские идеи, Давыдов писал: «“Я” автономно устанавливающее безусловное “ты должен”, *общий принцип законодательства*, одинаково далеко и от преувеличения и от преуменьшения своего безусловного значения: оно не жмется к “ты”, не ступшевывается перед ним, но и не попирает его – здесь нет ни шаблона, ни общей мерки для всех, нет и утрированного преклонения перед индивидуальным эмпирическим “я”. *Идеальное* в “я” и “ты”, – вот что служит для нас конечной целью, той последней инстанцией, которая решает в *принципе* вековую тяжбу между эгоизмом и альтуризмом. Вся полнота временных и местных определений “Я” и “Ты” отнюдь не погашается, она сохраняет свою неприкосновенность, но не как нечто самодовлеющее, а как средство на службе конечной цели, абсолютному закону»<sup>26</sup>.

Если в своих ранних работах Франк, вслед за Ницше, считал, что «Я» должно подчиняться не «Ты», а неким абсолютным целям и ценностям<sup>27</sup>, то уже в 1920-е годы под влиянием современной ему так называемой диалогической философии Франк пришел к более сложному пониманию этой проблемы. Среди своих предшественников в этой области Франк назвал имена Макса Шелера, Мартина

Бубера, Фердинанда Эбнера и «с некоторыми оговорками» Георга Зиммеля. С русской стороны к этому списку обычно добавляют имя М.М. Бахтина. Однако если этих авторов интересует, прежде всего, сам феномен взаимоотношения «Я – Ты» как контрагентов диалога в широком смысле этого слова, то Франк сосредоточивает свое внимание на отношениях «Я – Ты» как на «особой, первичной *форме бытия*». Стремление к моральному примирению противоречия между универсализмом и индивидуализмом не только не устраняло границу между «Я» и «Ты», но фактически не делало различия между «Ты» и «Оно». Пожалуй, впервые М. Бубер стал писать о принципиальном несовпадении отношений «Я – Ты» и «Я – Оно». Он разграничил два основных отношения человека к слову, или, точнее, два основных слова, которыми пользуется человек: «Одно основное слово – это сочетание Я – Ты. Другое основное слово – это сочетание Я – Оно; причем, не меняя основного слова, на место Оно может встать одно из слов Он и Она. Таким образом двойственно также и Я человека. Ибо Я основного слова Я – Ты отлично от Я основного слова Я – Оно»<sup>28</sup>. Однако Бубер не пояснил, чем первое «Я» отличается от второго, равно как и не дал своего понимания «Я». Для Франка же этот вопрос имеет первостепенное значение. Он различает «Я» как сознание субъекта, когда оно по сути дела сведено до точки зрения, и «Я» как самобытие, осознающее себя «в полном актуально-конкретном смысле этого слова»<sup>29</sup>. При этом для Франка «никакого готового “Я” вообще не существует до “встречи” с “Ты”, до отношения к “Ты”»<sup>30</sup>. Ты – это не другое Я, и не другое сознание. Другого «Я» *в принципе* не существует. Как писал М. Штирнер, «я не считаю себя чем-то особенным, я считаю себя *единственным*»<sup>31</sup>. «Я» как другое сознание уже относится к сфере «Оно». У слова «Я» нет и не может быть множественного числа. Мы – это не Я+Я, а Я+Ты и еще плюс то, что нас объединяет<sup>32</sup>. Так, например, в любовные отношения «Я – Ты» входит любовь как реальность, по отношению к которой и у «Я», и у «Ты» есть свои обязательства. Причем это третья, в данном случае любовь, является не результатом встречи «Я и Ты», а тем, что предшествует этой встрече, точнее является пространством, внутри которого происходит эта встреча, и при этом ощущение этого пространства дается самым непосредственным образом, подобно воздуху, которым мы дышим.

Саму проблему отношения «Я – Ты» Франк относит к сфере непостижимого. Если отношение «Я – Оно» легко распадается на субъект и объект и поэтому вполне доступно логическому пониманию, то отношения «Я – Ты» имеют совершенно другую природу. «Ты» не

может быть объектом для меня, так как в этом случае «ты» сразу превращается в «оно». «Ты» – это не «Я», но в то же время «Ты» – это и не что-то чужое для меня. «Тот факт, что я вообще наталкиваюсь на некое “ты”, что на меня направлен взор “другого существа”, что я стою перед наличием вообще *какой-то* “чужой души”, *какого-то* “чужого сознания”, – этот факт дан мне, очевидно, гораздо более первичным или непосредственным образом, чем знание того, *что именно* происходит или содержится в этой другой “душе”»<sup>33</sup>. Здесь было бы уместно вспомнить слова Штирнера: «Я открыл в *тебе* (курсив мой. – В. П.) дар проливать свет на Мою жизнь»<sup>34</sup>. Именно в этом свете «Я» начинает осознавать себя личностью. В «Ты» непосредственным образом раскрывается родственное нам самобытие, оно вторгается в нас так же, как и наше самобытие вторгается в него. «Я – Ты» – это не встреча двух реальностей, которые могут существовать сами по себе, а монодуалистическая реальность, возникающая лишь в момент встречи. Я осознаю себя, т. е. свое самобытие, только потому, что нахожусь в контакте с Ты, а Ты существуешь как бытие только потому, что находишься в контакте со мной. Я и Ты как бы связаны единой кровеносной системой.

При этом отношения «Я – Ты» – это не обязательно отношения любви, дружбы, сотрудничества и т. д. Это могут быть и отношения вражды и ненависти. Точнее, в каждой реальной встрече «Я – Ты» присутствуют в разной степени оба типа этих отношений. Это связано с постоянной игрой «свое – чужое» в отношениях «Я – Ты». Таким образом, «всякое конкретное отношение “Я – ты” одновременно положительно и отрицательно»<sup>35</sup>.

Франк очень точно подметил, что наиболее конкретным и показательным выражением «Я – Ты» является застенчивость<sup>36</sup>, служащая внешним выражением чувства стыда, которое в свою очередь является фундаментальным признаком культуры. Напомним, что В.С. Соловьев видел в стыде естественный корень человеческой нравственности наряду с жалостью и благоговением. При этом только стыд из этих трех свойств отличает человека от животного и не может быть объясним «с утилитарно-материалистической точки зрения»<sup>37</sup>. Из того, что чувство стыда отличает человека от животного, не следует, что все люди без исключения способны испытывать стыд. Для бесстыдных людей не существует отношений «Я – Ты», они способны воспринимать окружающий мир только в третьем лице. Все остальные люди для них составляет сферу «Оно». Стыд означает принадлежность человека к миру культуры, его способность воспринимать другого как «*второе*», т. е. онтологически равноценное, “я”»<sup>38</sup>.

Культура в этом смысле открывается перед человеком не как объект и не как субъект, а является естественным продолжением его самобытия. Наиболее чистым выражением культуры в таком понимании служит искусство. С одной стороны, искусство выступает как часть действительности, постигаемой нами логически, и в этом смысле оно состоит из отдельных произведений, образующих исторические или типологические ряды. Но с другой стороны, искусство в целом и каждое его произведение в отдельности выступают как модель метафизического бытия и постигаются нами как «некое сплошное, слитое, проникнутое внутренним единством целое»<sup>39</sup>. Способность воспринимать искусство напоминает способность ребенка воспринимать мир в его непостижимом единстве. Искусство, как и культуру в целом, человек не познает, а проживает. Для Франка существует принципиальное различие между *реальным* трансцендированием и трансцендированием *познавательным*. «В последнем я есмь лишь исходная точка или носитель исходящего из меня “светового луча”, который “освещает”, “открывает” для меня некую реальность, однозначно сущую вне меня, причем в остальных отношениях я, как непосредственное самобытие, остаюсь при самом себе, внутри самого себя, как и предметная реальность остается вне меня; я только *извне* соприкасаюсь с ней через мой “взор”, через “луч познания”. Здесь же, напротив, мы имеем дело с *реальным* трансцендированием непосредственного самобытия, с его реальным выхождением из самого себя и проникновением в другое (*в “другого”* – в “ты”); и это трансцендирование означает вместе с тем реальное проникновение в меня чужой реальности»<sup>40</sup>.

Культура, таким образом, по Франку, является мостом, соединяющим мир непосредственного самобытия с внешней реальностью. При этом сама эта внешняя реальность может открываться нам феноменологически в виде отдельных людей, произведений искусства, явлений природы и всего того, что мы воспринимаем как «ты» и онтологически в виде «*перво-Ты*»<sup>41</sup>. Культура не мыслится Франком без религии, но и настоящая религия невозможна без культуры. Можно было бы утверждать, что религия является духовной частью культуры, а культура – материальным воплощением религии. Но ближе к франковскому пониманию будет представление о монодуализме культуры и религии, который, воплощая в себе духовное и материальное начала, в то же время не является ни тем, ни другим.

Таким образом, культура для Франка – это не некий объект, находящийся вне человека, а сам тип взаимоотношений человека с реальностью. Там, где эти отношения исчерпываются отношением

познающего субъекта к познаваемому объекту, там нет культуры в ее абсолютном значении, но там нет и личности в ее абсолютном значении. Культура возникает там, где существуют отношения «Я – Ты». При этом «Ты» – необязательно личность другого человека или произведение искусства, это может быть и Природа, переживаемая человеком как органическая часть и продолжение его самобытия. Бубер приводил пример, когда в качестве «ты» выступало дерево<sup>42</sup>. В таком случае мы также имеем дело с культурой. С другой стороны, мир техники, хотя и создается руками человека и служит его утилитарным потребностям, выступает по отношению к человеку не как «ты», а как «оно». «Оно» – это нечто, лишенное внутреннего смысла, «как грубый, слепой *факт*, который не дает нам ничего, кроме себя самого, и, непросветленный никакой высшей разумной необходимостью, никакой внутренней понятностью и осмысленностью, просто насильно и как бы нагло и неправоммерно навязывается нам, требует от нас своего признания, не обладая сам никакой внутренней убедительностью и авторитетностью»<sup>43</sup>.

Если постижение культуры в ее онтологической сущности является непосредственно как бы само собой разумеющимся, то нигилистическое отношение к культуре требует определенных усилий, направленных на раскол изначально данного человеку целостного мирозерцания. Этот раскол порождает те трещины в гармоническом всеединстве бытия, через которые, по мнению Франка, в мир проникает зло. В этом смысле зло всегда враждебно культуре, а культура в свою очередь является единственно действенным оружием против зла<sup>44</sup>.

Итак, если культура дается человеку в его непосредственном опыте как некое непостижимое единство, то возникает вопрос: как возможно изучение культуры, предполагающее необходимое для любого изучения разделение на субъект и объект? Изучение культуры возможно только феноменологически. Культуру вообще как таковую изучать нельзя, как нельзя изучать непосредственное самобытие. Культура открывается перед логическим сознанием в виде отдельных текстов. Но поскольку «позади всякой вещи и всякого явления лежат бесконечные дали и глубины, которые *как таковые* даны нам совершенно непосредственно»<sup>45</sup>, то смысл и значение каждого явления культуры не могут быть исчерпаны только его выразительными средствами. В этом смысле под русской культурой, например, следует понимать не совокупность составляющих ее текстов, а некую нерасчленимую сущность, порождающую эти тексты. Франк использует здесь такое скомпрометированное в современной культурологии понятие, как «русская душа». При

этом он прекрасно отдает себе отчет в ненадежности и субъективности этого словосочетания: «Я совершенно не считаю себя способным проникать в глубины мистической психологии так называемой народной души, а в нашем случае – “русской души”. Такое предприятие всегда имеет слишком субъективную окраску, чтобы претендовать на полную научную объективность; результат неизбежно обернется схемой, к тому же довольно приблизительной»<sup>46</sup>. С другой стороны, если подойти чисто механически и, собрав вместе все тексты русской культуры (если только эта задача выполнима), «попытаться сравнить между собой все эти отдельные учения или системы и вывести из них нечто общее – так сказать, общее мировоззрение, то в силу масштабности и глубины индивидуальных различий результат будет иметь слишком неубедительный и абстрактно-общий характер и вряд ли будет заслуживать серьезно-интереса»<sup>47</sup>.

Поэтому Франк предлагает идти средним путем – изучать «не таинственную и гипотетическую русскую душу», а ее объективные проявления и результаты. Иными словами, «русская душа» – это не то, что содержится где-то там, за текстами, до чего исследователь должен добраться, а то, что предстоит ему изначально, постигается интуитивно и подсказывает возможные направления исследований. «Поскольку облечь в понятия внутреннее содержание национального духа и выразить его в едином мировоззрении крайне трудно, а исчерпать его каким-либо понятийным описанием и вовсе невозможно, мы должны все-таки исходить из предпосылки, что национальный дух как реальная конкретная духовная сущность вообще существует и что мы путем исследования его проявлений в творчестве сможем все-таки прийти к пониманию и *сочувственно-му* (курсив мой. – В. П.) постижению его внутренних тенденций и своеобразия»<sup>48</sup>.

Здесь важно подчеркнуть слово «сочувственный». Оно непосредственно отсылает к франковскому пониманию культуры. Исследователь культуры неизбежно находится внутри нее, и его отношение к изучаемому автору строится, как мы уже видели, по принципу «Я – Ты». В этом плане весьма показательны интервью Ю.М. Лотмана, данное в 1982 г. эстонской газете “Noorte Hääl”. На вопрос корреспондента «Чьи мнения вы [сейчас] цените выше других?» Лотман ответил: «Выше всего я ценю мнение Пушкина и очень боюсь его осуждения»<sup>49</sup>. Для Лотмана Пушкин это не «он», а «ты». И его работы о Пушкине – это не только диалог со своим читателем, но и с Пушкиным. Определив культуру как общую память, Лотман в том же интервью сказал: «В памяти нет разницы

между живыми и мертвыми: все живы, со всеми можно говорить, выслушивать их укоры или одобрения»<sup>50</sup>. Это происходит потому, что участники отношений «Я – Ты» могут быть только живыми. Даже если в роли «Ты» выступает уже умерший человек, он оживает внутри обращенного к нему «Я». В этом смысле культура может быть только живым и персональным явлением. Используемое Франком понятие «русский дух» фактически является синонимом более привычного для современной культурологии понятия «русская культура», но оно лучше и точнее передает идею культуры как подлинно живого явления.

Поскольку для Франка культура явление духовное, то наиболее чистым ее выражением является мировоззрение. Под мировоззрением он понимает «одновременно продукт и выражение творящего индивидуального духа, духовной личности»<sup>51</sup>. Слова «индивидуальный» и «личность» не должны вводить нас в заблуждение. Даже если речь идет об отдельно взятом мыслителе или писателе, все равно он рассматривается внутри отношений «Я – Ты», причем двоякого свойства. По отношению к той реальности, которая является источником его творчества, он выступает как «Я», а по отношению к читателю или изучающему его исследователю он выступает как «Ты». При этом оба они – сам мыслитель и его исследователь – в равной мере принадлежат к той первичной реальности, «которая постигается лишь посредством некоей изначальной интуиции»<sup>52</sup>. Свойствами «индивидуального духа» и «духовной личности» обладает не только отдельно взятый автор, но и национальное мировоззрение в целом. В таком случае если речь идет о русском мировоззрении, то первичной реальностью для него будет европейское мировоззрение, с которым оно также вступает в отношения «Я – Ты».

Специфику русского мировоззрения<sup>53</sup> Франк определяет в противопоставлении, с одной стороны, рационализму, а с другой – эмпиризму европейской философии. С этой точки зрения русское мышление «абсолютно антирационалистично». При этом Франк специально оговаривает, что антирационализм не идентичен «иррационализму, т. е. какой-нибудь романтической или лирической размытости...»<sup>54</sup>. Русское мышление ближе к эмпиризму, с его ориентацией на непосредственный и конкретный опыт, но в отличие от английских философов, приравнивающих опыт к чувственной очевидности, русский человек под опытом, в конечном счете, понимает «жизненный опыт». Под жизненным опытом Франк в данном случае понимает не житейский опыт в его обычном смысле, а скорее опыт бытия, т. е. той первичной реальности, которая открывает-

ся перед человеком самым непосредственным образом, и в которой он глубоко укоренен. Как уже отмечалось, эта реальность не может быть адекватно передана в логических категориях, но зато она хорошо воспринимается детьми и выражается поэтами. При этом если творчество крупнейших русских писателей философично, то философия русских мыслителей литературна. В самой литературности русского мировоззрения, по мнению Франка, «отразилась юношеская непосредственность, так как сказать, внешняя незрелость русского духа»<sup>55</sup>. Но в самой этой «незрелости» больше «живой жизни», знания об этой жизни, чем в холодных и формальных западноевропейских теориях познания. Для русского мышления знание о жизни есть часть самой жизни. Если в основе европейского мировоззрения лежит «характерная формула» Декарта «*cogito ergo sum*», свидетельствующая о приоритете сознания над бытием, то «русскому духу путь от “*cogito*” к “*sum*” всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него всегда ведет, напротив, от “*sum*” к “*cogito*”»<sup>56</sup>. Декартовское приравнивание первичного бытия к сознанию, с точки зрения Франка, породило индивидуализм европейской культуры, который в итоге обернулся приоритетом вещей над личностью и вылился в глубокий духовный кризис: «И это *cogito* исчерпывает собою все *sum*, – в принципе и по существу, как нам думается, еще доселе не преодолено с полной ясностью в философской литературе. Однако по существу это есть глубокое заблуждение – и притом заблуждение губительное, которое натворило безмерно много вреда не только в теоретическом самосознании философии, но и вообще – в форме “интеллектуализма” – в духовной жизни европейского человечества»<sup>57</sup>.

Если декартовский принцип порождает индивидуализм, то противоположный ему принцип – «от *sum* к *cogito*» – обернулся в русской культуре соборностью. В отличие от славянофилов, у которых эта идея базируется на феномене крестьянской общины, Франк, отрицая общину как форму выражения народного духа («Русская крестьянская община вообще не является самобытным институтом русской правовой жизни, наоборот, она была введена довольно поздно и совершенно искусственно из фискальных интересов»<sup>58</sup>), показывает, что соборность заключается в самой «грамматике» русской культуры. Если западноевропейская культура строится на понятии «я», представляющего собой «единственный и последний фундамент всего остального вообще», то русская культура исходит из иного духовного понимания, «в котором не “я”, а “мы” образует последнюю основу духовной жизни и духовного бытия. “Мы” мыслится не как внешний лишь позднее образовавшийся синтез,

объединение нескольких “я” или “я” и “ты”, а как их первичное неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает “я” и благодаря которому оно только и возможно»<sup>59</sup>.

Чем с большим количеством «Ты» «Я» вступает в отношения, тем яснее и эффективнее проявляется «Мы»<sup>60</sup>. И только внутри этого единства, образуемого «Мы», «Я» способно в полной мере осознать себя как самостоятельную личность. Таким образом снимается противоречие между внешним и внутренним в жизни человека. Это и есть та соборность, о которой в начале XX в. много спорили и рассуждали мыслители и писатели разных направлений. Георгий Чулков в напущенной книге «О мистическом анархизме» заявлял, что «утверждение мистической личности возможно лишь в общности»<sup>61</sup>. Вяч. Иванов, в свое время написавший предисловие к этой книге, в соборности видел «такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы»<sup>62</sup>. Такое соборное соединение Бердяев называл «духовным общением и собранным духом», и как бы предвосхищая мысли Франка, писал, что «культура не может быть критической и индивидуалистической – она всегда органическая и соборная»<sup>63</sup>.

Русскую соборность Франк противопоставляет не только западноевропейскому индивидуализму<sup>64</sup>, но и советскому коллективизму, «ибо социально-политический коллективизм (социализм или коммунизм) философски основывается, несмотря на свою противоположность либерализму или индивидуализму, на механически-атомистическом понимании общества»<sup>65</sup>. Советский эксперимент предстает, таким образом, как насильственная попытка перенесения европейского индивидуализма на русскую почву или, выражаясь «грамматически», как стремление создать «мы» путем механического объединения множества «я», тогда как сам тип отношений «я – я» невозможен. Это возможно только путем превращения «Я» в «Оно» или личности в вещь. Поэтому советский коллективизм – это не «Мы», а «Оно», со всеми характерными для него признаками предметности, обезличенности и равнодушия. Насильственное и механическое объединение людей не только не снимает, но еще больше увеличивает противоречие между внутренним миром человека и условиями его внешней жизни. О таком множестве, не связанном соборностью, в 1916 г. пророчески писал Вяч. Иванов: «Скопление людей в единство посредством их обезличения должно развить коллективные центры сознания, как бы общий собирательный мозг, который не замедлит окружить

себя сложнейшею и тончайшею нервной системой и воплотиться в подобие общественного зверя, одаренного великою силою и необычайною целесообразностью малейших движений своего строго соподчиненного и сосредоточенного состава. Это будет эволюцией части человечества к Сверхзверю, про которого 100 будут говорить: «Кто подобен зверю сему?» Это будет вместе апофеозом организации, ибо зверем будет максимально организованное общество»<sup>66</sup>. Это максимально организованное общество, имя которому «Легион», есть, по мнению Франка, «диаметральная противоположность понятию “соборность” – внутренней гармонии между живой личной душевностью и надындивидуальным единством»<sup>67</sup>. Наличие физиологических метафор в ивановском тексте также неслучайно. Библейский Зверь в данном случае означает уничтожение культуры как духовной реальности.

Возвращаясь к пониманию культуры у Франка, следует отметить бросающееся в глаза стремление избежать использования этого термина: «От туманного, расплывающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы возвращаемся к коренному, простому понятию *жизни* и ее вечных духовных нужд и потребностей. “Культура” есть производное отложение, осадок духовной жизни человечества; и смотря по тому, чего мы ищем, и что мы ценим в этой жизни, те или иные плоды или достижения жизни мы будем называть культурными ценностями»<sup>68</sup>. Иными словами, само понятие культуры зависит от наблюдателя. То, что с одной точки зрения может восприниматься как культура, с другой ею не является. Для Франка культура – не совокупность текстов, и не механизм, их порождающий, а живая личность, наделенная сознанием и обладающая реальным бытием. Культура не является ни объектом, ни субъектом, она дана изначально и находится в постоянном становлении. Она, говоря словами Вяч. Иванова, «заданная, а не данность». Элементарная культурная ситуация возникает вместе с отношением «Я – Ты», которое легко трансформируется в категорию «Мы». Подобно тому, как природа не терпит пустоты, культура не терпит одиночества. Соборность культуры, как мы видели, не только не противоречит идее индивидуальности, но и является для ее осуществления единственно возможным условием. Каждую личность, будь то один человек или культура в целом, Франк определяет как монаду<sup>69</sup>. Однако в это заимствованное в философии Лейбница<sup>70</sup> понятие Франк вносит весьма существенную коррективу. У Лейбница «монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло войти туда, или оттуда выйти»<sup>71</sup>. Франк же, со своей стороны, полагает: «Личность есть, правда, “монада”, но

такая монада, которая не только – в противоположность утверждению Лейбница – имеет “окна”, но и имеет точку опоры своего бытия вовсе не в самой себе, а вне себя»<sup>72</sup>. Через эти «окна» монада взаимодействует с другими монадами, и в процессе их постоянного взаимодействия происходит познание и самопознание культуры.

Эти общепhilosophические идеи Франка спустя несколько десятилетий получили блестящее подтверждение в культурологических исследованиях Ю.М. Лотмана. Неудовлетворенный традиционными методологическими подходами к культуре, в основе которых лежит жесткое противопоставление субъекта и объекта, восходящее в европейской традиции к Канту и Гегелю, Лотман, как и Франк, обратился к монадологии Лейбница, и внес в нее практически те же коррективы, что и Франк. «Таковыми монадами, – пишет Лотман, – являются как культура в целом, так и каждый, заключенный в нее достаточно сложный текст, включая и отдельную человеческую личность, рассматриваемую как текст. Отмеченная “отдельность” (в определенных пределах) такой монады подразумевает не только наличие границы и имманентную структуру, но и вход и выход»<sup>73</sup>.

Лотман и Франк разными путями движутся навстречу друг другу. Франка, прежде всего, интересует непрерывность и однородность духовного бытия, самооткрывающегося человеку непосредственным образом, поскольку сам человек является неотъемлемой частью этого бытия. В своем философском тезаурусе Франк, как мы видели, неохотно использует термин «культура», и практически не использует термин «текст». Зато постоянно использует такие понятия как «дух», «душа». Лотмана же интересует, прежде всего, семиотическая сторона бытия, предполагающая материальную выраженность. Ключевыми понятиями для него являются «культура» и «текст», а «дух» и «душа» если и встречаются в его работах, то не фиксируются терминологически. Но при этом и Франк, и Лотман используют слово «личность», и оба понимают ее как индивидуальность, возникающую на пересечении внутреннего мира и внешней реальности. Для Франка личность – это самобытие, погруженное в само бытие. Дух одновременно находится внутри личности и вне ее. Для Лотмана личность – мыслящий мир, находящийся внутри мыслящего пространства.

Главное, что сближает обоих мыслителей – это перенесение их исследовательской позиции внутрь изучаемых процессов, вследствие чего культура предстает не как открывающаяся перед внешним наблюдателем структура, а как «живое бытие», внутри которого исследователь находится в постоянно меняющемся положении реципиента и транслятора текстов.

- <sup>1</sup> В данной научной работе использованы результаты проекта «Эксперты и экспертные институты: история научного (само)оценивания в российских университетах XIX–XX веков», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2016 году.
- Считаю приятным долгом поблагодарить проф. А.Л. Юрганова, высказавшего ряд ценных замечаний при обсуждении данной статьи.
- Невелева И.М.* Философия культуры С.Л. Франка. СПб., 2007; *Карпенко Е.К.* С.Л. Франк: философская антропология как энтелехия культуры // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры. М., 2009. С. 141–151; *Щедрина Т.Г., Пружинин Б.И.* Семен Франк и Густав Шпет: две стратегии постижения оснований культуры // Там же. С. 152–173; *Порус В.Н.* С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // Там же. С. 123–140; *Он же.* Онтология культуры С.Л. Франка // Философские науки. 2009. № 6. С. 8–28; *Он же.* Субъект и культура // Страницы: Богословие, культура, образование. Т. 13. Вып. 2. М., 2009. С. 215–237; Т. 13. Вып. 3. С. 343–373; *Токмакова Г.П.* Проблемы взаимодействия культуры и политики в социальной философии С.Л. Франка // Культура и политика в современном мире. Архангельск, 1990. С. 33–35; *Руднева О.С.* Философия культуры С.Л. Франка: Автореф. дис. ... канд. философ. наук. М., 1998; *Акулич Н.М.* Методологические основания философии культуры С.Л. Франка. [Электронный ресурс] URL: [https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/f16/jjzhjdkymjns\\_108-113.pdf](https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/f16/jjzhjdkymjns_108-113.pdf)
- <sup>2</sup> *Франк С.Л.* Философия и жизнь: Этюды и наброски по философии культуры СПб., 1910. С. 1.
- <sup>3</sup> *Франк С.* Непрочитанное: Письма, статьи, воспоминания. М., 2001. С. 42–43.
- <sup>4</sup> Там же. С. 43.
- <sup>5</sup> Там же. С. 45.
- <sup>6</sup> Там же. С. 43.
- <sup>7</sup> Там же. С. 45. Авторы здесь иронически обыгрывают сатиру Салтыкова-Щедрина «Культурные люди».
- <sup>8</sup> Там же. С. 44.
- <sup>9</sup> *Франк С.Л.* Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 143.
- <sup>10</sup> *Stern W.* Person und Sache. Leipzig, 1906.
- <sup>11</sup> Цит. по: *Франк С.Л.* Личности и вещь // Франк С.Л. Философия и жизнь... С. 172.
- <sup>12</sup> *Франк С.Л.* О задачах познания Пушкина // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 441.
- <sup>13</sup> В этом смысле Гёте мудро заметил, что если боги говорят, их язык – язык, адекватный самой реальности – состоит из одних «имен собственных» (*Франк С.Л.* Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. С. 237).
- <sup>14</sup> Там же. С. 360.

- <sup>15</sup> Там же. С. 326.
- <sup>16</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 24.
- <sup>17</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 329.
- <sup>18</sup> Там же. С. 331.
- <sup>19</sup> Там же. С. 332.
- <sup>20</sup> Там же. С. 346.
- <sup>21</sup> Там же. С. 470.
- <sup>22</sup> См. также: Степанова И.Н. Философия С.Л. Франка: отношения «Я – Ты» как духовная реальность // Философия ценностей: Тезисы конференции (Курган, 26–27 марта 1998 г.). Курган, 1998. С. 25–28.
- <sup>23</sup> Франк С.Л. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему // Франк С.Л. Сочинения. С. 23. Он же. Штирнер и Ницше в русской жизни // Франк С.Л. Философия и жизнь. С. 367–374. Ср.: Саводник В.Ф. Ницшеанец сороковых годов: Макс Штирнер и его философия эгоизма // Вопросы философии и психологии. 1901. Год 12, кн. 5 (59). С. 560–614; Год. 12, кн. 5 (60). С. 748–782; Шельвин Р. Макс Штирнер и Фридрих Ницше: Явление современного духа и сущности человека. М., 1909.
- <sup>24</sup> Давыдов И. Мораль долга и идея автономной личности // Новый путь. 1904. № 12. С. 141.
- <sup>25</sup> Ницше Ф. Указ. соч. С. 43.
- <sup>26</sup> Давыдов И. Аморализм Ницше и идея долга // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 236.
- <sup>27</sup> См.: Франк С.Л. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему. С. 54.
- <sup>28</sup> Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 16.
- <sup>29</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 347.
- <sup>30</sup> Там же. С. 348.
- <sup>31</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. СПб., 1907. С. 95.
- <sup>32</sup> См. также: Элен П. Философия «мы» у С.Л. Франка // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 57–70.
- <sup>33</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 351.
- <sup>34</sup> Штирнер М.С. Указ. соч. С. 95.
- <sup>35</sup> Там же. С. 367.
- <sup>36</sup> Там же. С. 364.
- <sup>37</sup> Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 125. Ср. слова Ю.М. Лотмана: «Со стыда начинается культура». См. также: Лотман Ю.М. О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2010. С. 664–666.
- <sup>38</sup> Франк С.Л. Непостижимое. С. 365. Здесь следует отметить непоследовательность терминологии Франка. Несколько выше он отмечал: «Уже само понятие “чужого сознания”, взятого как “другое” или “второе” “я”, – даже совершенно независимо от всех трудностей вопроса, как, собственно, мы, исходя из изолированного “я”, достигаем его восприятия, – есть нелепость» (Там же. С. 348.)
- <sup>39</sup> Там же. С. 424.
- <sup>40</sup> Там же. С. 371.

- 41 «Само собою разумеется, что это утверждение надо понимать не в психологическом смысле: мы ведь, несомненно, можем входить в общение с каким-либо “ты”, быть участниками отношения “я–ты” и без сознательного переживания Божьего “ты”. Тем не менее *форма “ты” как таковая* есть условие всякого частного опыта встречи с “ты”. Но эта *форма “ты” как таковая* не только *проистекает* из Божества как первоосновы или первоначала (из него проистекает ведь все вообще), но и *совпадает* с явлением первоначала в облике “ты”, с откровением Божества как *моего* Бога, как *Бога-со-мною*» (Там же. С. 470).
- 42 Бубер М. Указ. соч. С. 19.
- 43 Там же. С. 426.
- 44 Подробнее см.: Дробжев Н.И. Зло и грех в русской антропологии в трудах В.С. Соловьева, С.Л. Франка, П.А. Флоренского // *Философские науки*. 2003. № 6. С. 41–55.
- 45 Франк С.Л. Непостижимое. С. 434.
- 46 Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 472.
- 47 Там же.
- 48 Там же. С. 473.
- 49 Лотман Ю.М. Воспитание души. СПб., 2003. С. 80.
- 50 Там же. С. 80.
- 51 Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 472.
- 52 Там же.
- 53 Подробнее см.: Марченко О.В. Спор В.Ф. Эрнста и С.Л. Франка о специфике русской философии (К вопросу о механизме социокультурного бытия в русской мысли XX века) // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сб. науч. тр. М., 2015. С. 23–37.
- 54 Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 475.
- 55 Там же. С. 474.
- 56 Там же. С. 479.
- 57 Франк С.Л. Непостижимое. С. 322.
- 58 Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 486.
- 59 Там же. С. 487.
- 60 Франк С.Л. Непостижимое. С. 381.
- 61 Чулков Г. О мистическом анархизме. СПб., 1906.
- 62 Иванов Вяч.И. Легион и соборность // Иванов Вяч.И. Родное и вселенское. М., 1995. С. 100.
- 63 Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1998. С. 527.
- 64 Это различие хоть и носит типологический характер, не является абсолютным, поскольку, с одной стороны, соборность не исключает индивидуальной свободы, а с другой стороны, и «на Западе можно найти некоторые созвучия и параллели этому духовному принципу» (Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 486).

- <sup>65</sup> Там же. С. 488.
- <sup>66</sup> *Иванов Вяч.И.* Указ. соч. С. 99–100.
- <sup>67</sup> *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. С. 488.
- <sup>68</sup> *Франк С.Л.* Крушение кумиров. С. 143.
- <sup>69</sup> *Франк С.Л.* С нами Бог // *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 369; *Он же.* Русское мировоззрение. С. 485.
- <sup>70</sup> См.: *Резвых Т.Н.* Монадология С.Л. Франка и Лейбница // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. М., 2002. С. 25–42.
- <sup>71</sup> *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 413–414.
- <sup>72</sup> *Франк С.Л.* С нами Бог! С. 369.
- <sup>73</sup> *Лотман Ю.М.* Культура как субъект и сама-себе объект // *Лотман Ю.М.* Семиосфера. С. 641.